Проблема концептуализации когнитивного субъекта *даршан*

Н.А. Канаева

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Покровский бульвар, д. 11, Москва, 109028, Российская Федерация

E-mail: nkanaeva@hse.ru

Поступила __.04.2021

В статье рассмотрена проблема употребления двух важнейших концептов западной философии, разума и рациональности, для перевода индийских логико-эпистемологических текстов, написанных на санскрите. Это одна из множества проблем, возникающих в связи с употреблением языка западной философии для описания и объяснения незападных философских концепций. Поскольку на Западе разум традиционно считается высшей познавательной способностью человека-субъекта познания, в статье реконструируются три обобщенных модели когнитивного субъекта (адвайта-веданты, джайнизма и буддизма), которые демонстрируют, что использование концепта разума при переводе текстов традиционной индийской философии приводит к искажениям автохтонных смыслов.

Автор усиливает свой вывод, предлагая гипотезу трех главных детерминант отмеченной неприменимости концепта разума, порожденных несходствами историй индийской и западной духовных культур. Этими детерминантами стали: отсутствие единства в представлениях индийских философов о структуре названного субъекта, обусловленное их принадлежностью разным традициям, между которыми существовали непримиримые расхождения; отсутствие идеи Абсолютного божественного Разума; отсутствие абсолютизации человеческого разума, возвышающего человека над остальными живыми существами как способного познавать и рассуждать.

Ключевые слова: *Атман*, *Брахман*, *джива*, грубое тело, душа, *дхармы*, *карма-шарира*, когнитивный субъект, кросс-культурная философия, неинтенциональное сознание, причинно-обусловленное тело, *стхула-шарира*, *сукшма-шарира*, тонкое тело.

Публикация подготовлена в ходе проведения исследования (проект № 21-04-033) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2021 году.

DOI:

Цитирование: *Канаева Н.А.* Проблема концептуализации когнитивного субъекта даршан // Вопросы философии. 2021. №___. С._____.

The Problem of Conceptualization of *Darśana*-s Cognizing Subject

Nataliya A. Kanaeva

National Research University "Higher School of Economics",
11, Pokrovsky Boulevard, Moscow, 109028, Russian Federation

E-mail: nkanaeva@hse.ru

Received __.04.2021

There in the article the author considers the problem of using the two most important concepts of Western philosophy, reason and rationality, for the translation of Indian logico-epistemological texts written in Sanskrit. This is one of the many problems arose in connection with using of Western philosophy language for describing and explanation of non-Western philosophical concepts. Since in the West the reason is considered as the highest cognitive ability of the subject of knowledge, in the article three generalized models of the subject (in Vedānta, Jainism and Buddhism) are reconstructed. The models demonstrate that the usage of the concept of reason in translations of traditional Indian philosophical texts leads to distortions of autochthonous texts' meanings.

The author reinforces her conclusion by suggesting the hypothesis of three main determinants of the inapplicability of the concept of reason, which are derived from the differences in the history of Indian and Western intellectual cultures. Those determinants were: the lack of consensus on the issue of structure of the subject among Indian philosophers due to their belonging to different traditions; the lack of the idea of the Highest (Absolut) divine Reason; the absence of the absolutization of human mind, which elevates man above all other living beings as capable of cognition and reasoning.

Keywords: *Ātman, Brahman, jīva,* gross-body, soul, *dharma*-s, *karma-śarīra,* cognitive subject, cross-cultural philosophy, causal body, *sthula-śarīra*, *sūkṣma-śarīra,* subtle body, unintentional consciousness.

The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the HSE University in 2021 (grant № 21-04-033).

DOI:

Citation: Kanaeva, Nataliya A. (2021) "The Problem of Conceptualization of Darśana-s Cognizing Subject", *Voprosy filosofii*, Vol. __, pp.___

Введение: Почему именно «когнитивный субъект»?

В двух ранее опубликованных статьях, написанных по результатам обсуждения в Институте философии РАН проблемы употребления языка западной философии для описания и объяснения незападных философских концепций, уже отмечалось, что в

переводах индийских философских текстов с санскрита на европейские языки очень часто используются западные концепты разума и рациональности, что их использование приводит к искажениям смыслов первоисточников [Канаева 2018, 75, 76 и далее; Канаева 2019, 76, 78, 79 и далее] и порождает парадоксы «индийской рациональности» [Канаева 2018, 78, 79].

Поскольку проблема использования названных терминов пока далека от разрешения, представляется целесообразным усилить доказательную базу тезиса об отсутствии в языке индийской философии концептов разума и производной от него рациональности, рассмотрев, во-первых, обобщенные модели когнитивного субъекта, реконструированные на основе трех вариантов индийских эпистемологических учений: адвайта-веданты, джайнизма и буддизма. Целью реконструкций является демонстрация отсутствия такой способности как разум в индийских представлениях когнитивного субъекта. В рассматриваемых моделях задачу мысленного отображения реальности решают другие когнитивные способности субъекта, которые находятся в иных отношениях друг с другом и с субъектом, нежели в западных концепциях. И, во-вторых, автором статьи предложены три гипотезы, объясняющие отсутствие в Индии теоретических предпосылок для формирования концепта разума.

Прежде чем устанавливать сходства и различиях во взглядах на когнитивного субъекта, сформировавшихся в Индии и в западноевропейской философии, необходимо зафиксировать, какие западные концепции будут сравниваться с индийскими, поскольку у концепта разума есть своя история (напомним, что в Античности его еще не было), и в ней существовали несходные трактовки разума. Для сравнения были выбраны те *общие* характеристики разума, которые заметны в сочинениях западных философов-сциентистов XVII–XVIII вв., с одной стороны, потому что именно в это время представления о разуме и его функциях приобретают теоретическую определенность в трудах эмпириков и рационалистов. Они, как известно, оформили концептуальный каркас теории познания, которого придерживались все философы названного периода, независимо от занимаемых ими онтологических позиций. С другой стороны, основанием выбора эпистемологических концепций эмпириков и рационалистов послужил тот факт, что они были продолжением и развитием учений о познавательных способностях души, сложившихся еще в Античной философии и постулировавших высший статус разумной части души по отношению к другим ее частям.

Проводя сравнение, будем исходить из того, что взгляды эмпириков, и рационалистов на субъект познания объединяли такие идеи как: (1) полагание когнитивным субъектом человека, производящего эмпирические и рациональные знания,

использующего в процессе их производства чувства и мышление, в котором различали рассудок и разум. Даже материалисты, не разделявшие с эмпириками и рационалистами онтологические предпосылки эпистемологии, признавали перечисленные познавательные способности субъекта; (2) признание у субъекта способности познать абсолютную истину бытия, считавшуюся копией бытия. В данном контексте для нашего сравнения не так уж важны расхождения между ними в определении истока знаний: врожденных душе человека простых идей, интуитивно ясных и поэтому абсолютных [Декарт 1950, 86, 96] – у рационалистов или чувственных впечатлений от предметов, из которых мышление производит абстрактные понятия, используемые для формулировки научных суждений «на основе законов природы и фактов самой действительности» [Бэкон 1977, 149] – у эмпириков. Так же не столь важно, что Декарт и другие рационалисты, признавая два пути к познанию (опыт и дедукцию), отдавали предпочтение последней, а не опыту, часто вводящему в заблуждение [Декарт 1950, 85], а эмпирики отдавали предпочтение индукции. Важно, что указанное отличие в в*и*дении начала когнитивного процесса не препятствовало убеждению сторонников обоих позиций в том, что результат познания – знание – отражает положение дел в реальности; (3) одинаковые критерии истинного знания: ясность, отчетливость, доказательность, непротиворечивость логике и фактам. И в случае критериев истины различия между идеалистическими и материалистической онтологиями оказались не столь уж важны. Вера в разум была столь сильна, что на него полагались и идеалисты, для которых гарантом его могущества являлся божественный Разум, законы которого воплощали законы природы, и материалисты, не признававшие божественный Разум, но тоже видевшие целью познания открытие законов природы. Яркой иллюстрацией их позиции в отношении разума и законов природы является отсылка к законам «мира физического и мира духовного», которую мы находим уже в самом подзаголовке фундаментальной работы П.А. Гольбаха – «Системе природы» [Гольбах 2020].

Характерные для философов-сциентистов XVII–XVIII вв. представления о наличии у когнитивного субъекта разума в качестве высшей познавательной способности сохранились и в современной западной философии, и в науке [Швырёв 2009,795, 796]. Хотя, безусловно, ни философы, ни ученые не претендуют сегодня на обладание истиной как копией реальности, но признают ее символический характер, ее множественность, зависимость от контекстов употребления и от содержания концепций, устанавливающих критерии истины в качестве идеала знания вместе со способами его достижения [Касавин 2009].

Индийской философии сциентистское отношение к мыслительной деятельности человека вовсе не характерно. В этом убеждают представления о когнитивном субъекте в сочинениях философов адвайта-веданты, джайнизма и буддизма, в которых не сложно найти аргументы для обоснования выдвинутого выше тезиса об отсутствии концепта разума. Перечисленные системы мысли были выбраны для сравнения в силу их репрезентативности: веданта и джайнизм являют собой мировоззренческие системы, порожденные двумя разными индийскими традициями (брахманской и шраманской), они содержат онтологии, строят свои эпистемологии в тесной связи с онтологическими картинами мира, в которых используют категории субстанций (*таттва* – *tattva* / *дравья* – *dravya*); буддисты представляют другую шраманскую традицию, но, в отличие от джайнов (и прочих субстанциалистов), отвергнувшую идею неизменных первооснов всего сущего – субстанций.

Субъектом познания в традиционной индийской философии всегда выступал телесный индивид, деятель, осуществляющий акт познания, хотя индийские мыслители так определенно о субъекте познания не говорили, и западному исследователю приходится реконструировать целостную модель субъекта, интерпретируя по возможности строгим современным языком так любимые индийскими философами метафоры и собирая информацию в разных источниках. Мы идентифицируем субъекта познания как телесного индивида, потому что, согласно описаниям индийских философов, в когнитивной деятельности задействованы те же человеческие способности, о которых говорили и западные эпистемологи: способности воспринимать качества внешних вещей и собственные внутренние ощущения, локализующиеся в телесных органах; способность осмысливать полученные чувственные впечатления, производить на их основе мысль и выражать ее в суждениях; способность выводить одну мысль из других; способности эмоционально переживать полученный опыт.

В семи системах мысли (вайшешика, ньяя, миманса, веданта, санкхья, йога и джайнизм) познающий индивид выглядит двойственным, поскольку с его смертным телом связана реинкарнирующая бессмертная духовная сущность. Собственно, именно ей представители перечисленных позиций отдают ведущую роль в познании. Причем, мы не можем сказать, что субъект во всех *даршанах* трактуется как единство двух субстанций – материальной и духовной – ввиду несовпадения количества субстанций в разных системах (в санкхье и йоге их две – духовная (*пуруша*, *puruṣa*) и материальная (*пракрити* – *prakṛti*, *прадхана* – *pradhāna*), а в джайнизме пять–шесть: телесная субстанция, «условие движения» (*дхарма*), «условие покоя» (*адхарма*), пространство и время) и т.д. В восьмой из попавших в традиционную классификацию систем – чарвака-локаята – субъект

познания, имеющий только материальную природу, понимался монистически. Буддисты отказались говорить о познающем субъекте в субстанциалистском ключе, также как отказались вписывать его в онтологическую картину мира, вынесенную ими «за скобки» их дискурса как бесполезную для достижения главной цели – освобождения (*нирваны*). В буддийских текстах когнитивный субъект распознается за классификациями элементов (*дхарма*, *dharma*) потока его психической жизни (*сантана*, *saṁānа*), в котором нет ничего постоянного, в котором содержания (*дхармы*), подобные кратковременным вспышкам, постоянно сменяют друг друга.

Субстанциалисты обозначили духовную сущность субъекта терминами *джива* (*jīva*), *пуруша* и *атман* (*ātman*), за которыми в переводах на западные языки закрепился термин «душа». «Душа», понимаемая в западной философии XVII–XVIII вв. как духовная субстанция, была принята переводчиками в качестве ближайшего соответствия указанным санскритским терминам. Однако если проследить концептуальное наполнение выделенных терминов, то не трудно заметить, что они близки «душе» в их кардинальной противоположности телесной субстанции (*пракрити*), но не в обладании привычными для европейца «душевными качествами», такими, например, как разумность и совесть. Зато сочинения индийских мыслителей являют западному читателю довольно разнообразный, отличающийся от *даршаны* к *даршане* и непривычный набор атрибутов и способностей *дживы* / *атмана*. Относительного консенсуса в представлениях о духовной сущности человека достигли только ортодоксальные религиозно-философские системы. Их идеи были обобщены в школах веданты (адвайта-, вишишта-адвайта- и двайта-веданта), включивших в свои представления наряду с результатами дискурса ортодоксальных мыслителей результаты размышлений неортодоксальных (безусловно, в пределах когерентности собственной онтологии). Именно по этой причине для демонстрации отсутствия способности разума в ведантистской модели когнитивного субъекта в данной статье был выбран адвайта-ведантистский текст «Атмабодха» («Постижение самости») основоположника первого систематического варианта веданты Шанкары (788–820).

Телесная составляющая субъекта в АБ описывается как состоящая из трех «тел» (*śarīra*): грубого (*sthūla*-), причинно-обусловленного (*karma*-) и тонкого (*sūkśma*-) [Поттер, 1998: 323]. Шанкара уже во втором стихе своего поэтического сочинения указывает на цель познания и путь к нему, никак не напоминающие идеалы и нормы познания у западных философов – полезные для прогресса человечества эмпирические и рациональные знания. Для Шанкары, как, впрочем, для всей традиционной индийской метафизики, идеалом познания является освобождение (*mokṣa*) души от страдания в мире, а методом достижения идеала (нормой) – «…постижение (*bodha*), а не иные пути» – (АБ

2). Существительное *бодха* производно от основы санскритского глагола *будх-* (*budh-*) – пробуждать, понимать, знать. Согласно этимологии, *бодха* – неконцептуализированное, эмерджентное, интуитивное познание субъектом собственной духовной сущности, своей «самости», которая тождественна единому духовному Абсолюту – Атману, называемому Шанкарой, вслед за создателями упанишад, также Брахманом, всеобщей опорой и недвойственным (АБ 7). *«Пробуждение»* для адвайта-веданты и есть главное средство получения «освобождающего» знания – знания о тождестве индивидуальной души с подлинной реальностью, Абсолютным духовным первоначалом того иллюзорного мира, который индивид принимает за реальный.

Телесная часть субъекта выполняет скорее роль препятствия для достижения идеала познания, потому что все знания и переживания, порождаемые «телами», согласно рассуждениям Шанкары, относятся не к Абсолюту, а к существованию субъекта в иллюзорной эмпирической реальности. Грубое и кармическое «тела» связаны в конкретном теле таким образом, что произведенные *атманом* в телах прежних рождений деяния (*карма*) определяют конфигурацию пяти физических элементов[1] в текущем рождении, все характеристики грубого тела (его красоту, здоровье, рождение в определенном сословии и т.п.). Грубое тело является местом «восприятия удовольствий и неудовольствий» (АБ 11), то есть – не столько когнитивным субъектом, сколько субъектом эмоциональных переживаний. За производство эмпирических и «рациональных» знаний (перевод восприятий в мысль и слово) отвечает тонкое тело; оно порождает не просто ощущения и восприятия, но знание, выраженное в суждениях восприятия. Оно может это делать, поскольку в нем собраны такие свойства индивида как пять дыханий (*прана, prāṇa*), ум (*манас, manas*, называемый также «органом познания» – *джнянендрия, jñānendriya*), интеллект (*буддхи, buddhi*), десять способностей восприятия и действия (*индрия, indriya*)[2] и «непятеричные»[3] (АБ 12), то есть идеи недифференцированных чувственных качеств. В указанном сочинении Шанкары не упомянут еще один структурный элемент тонкого тела – самосознание (*аханкара, ahaṁkāra*), общепризнаное в индийской интеллектуальной традиции[4], в том числе – и Шанкарой [Potter 1998, 323]. В других своих сочинениях Шанкара прояснил соотношение функций всех компонентов тонкого тела в процессе познания и объединил ум, интеллект и *аханкару* в «единый внутренний орган» – *антахкарану* (*antaḥkaraṇa*) [Радхакришнан 1993, 434].

Центром когнитивного субъекта для философов веданты является душа – *атман*, но при этом (как бы странно это не выглядело для западного философа) она не может получить концептуализированные знания, не будучи воплощена: у нее нет способностей

или инструментов для коммуникации с вещным миром. Зато они есть у грубого тела с его глазами, ушами, носом, кожей, языком, руками, ногами и воспринимающими способностями (*индрия*) и «способностями/органами действий» (*кармендрия, karmendriya*). *Индрии* (включая *манас*) и *кармендрии* материальны, а мысль производится «тонким телом» (*линга-шарира*). Это тело ведантисты считают со-участником души в производстве знаний, но знание производится *именно* для души (!), для достижения ею высшей цели – освобождения от страданий (*мокша*). Все названные способности принимают участие в производстве знания о чувственном мире и о человеке, об их несуществовании, иллюзорности, а само знание, приведя человека к правильному в*и*дению мира (что реален только Брахман, которому тождествен *атман*), «исчезает, подобно [ореху] *катака*, очищающему воду» (АБ 5). Освободившейся душе на высшем уровне бытия (*paramārtha-sat*) низшие истины (*samvṛti-satya*) не нужны.

Согласно модели когнитивного субъекта в АБ, телесность не только конструирует познающего субъекта, но и ответственна за то, что человек получает искаженную, подобную сну картину бытия (АБ 6). В указанном сочинении Шанкара возлагает эту ответственность конкретно на *карма-шарира*, отождествляя его с неведением (*авидья, avidyā*) (АБ 13). Однако же он обращает внимание и на необходимость телесности: она дает человеку возможность медитировать на Абсолюте – вездесущем Брахмане / Атмане, увидеть его в «пространстве сердца» и стать самим Абсолютом (АБ 67–68). Это «в*и*дение» (*бодха*) названо здесь знанием без «наложения» (*адхьяса, adhyāsa*) на Абсолют слов, приписывания ему каких-то мнимых качеств (*упадхи, upādhi*). «Сознательность» Атмана-Брахмана Шанкара определяет как свет, освещающий весь мир и себя самого (АБ 41).

Резюмируя специфику ведантистской модели субъекта в сравнении с западной, можно заметить, что душа признается духовной субстанцией, но без материального тела она не может производить знания о чувственном мире. Душа индивидуума как духовная субстанция есть сознание, но это сознание существует в двух измерениях: до освобождения и после освобождения. До освобождения оно тесно связано с телесностью индивида, направлено на достижение осознания своего тождества с Абсолютом и строит свою деятельность на знании, производимом телесным «внутренним органом» (*антахкараной*). Это знание субъективно, индивидуально, ибо обслуживает личную цель когнитивного субъекта. Оно не удовлетворяет критерию объективности, которому подчиняется рациональное знание в западной эпистемологии. На эту характеристику знания как идеала познания в веданте (хотя и не в таких выражениях) обратил внимание С. Радхакришнан [Радхакришнан 1993, 435]. И способности субъекта, соучаствующие в

производстве такого знания вовсе не похожи на тот разум, о котором говорили западные эмпирики и рационалисты.

Джайнскую модель когнитивного субъекта нам поможет реконструировать сочинение «Правачана-сара» («Суть изложения [учения]») Кундакунды (III–IV вв.), вошедшее в состав обоих джайнских канонов (и дигамбаров, и шветамбаров). Кундакунда, также как все прочие индийские мыслители, рассуждает не об интересующем нас когнитивном субъекте, а о субъекте спасения – душе – *атман* (пракрит. *appā*), и отождествляет душу со знанием (пракрит. *ṇāṇaṁ*): «Знание понимается как *атман*, знание не существует без *атмана*» (ПВС I.27)[5]; «…*атман* соизмерим со знанием, знание соизмеримо со знаемым, с миром и не-миром. Поэтому знание – вездесуще»[6] (ПВС I.23). Отождествление субстанциальной души и вездесущего знания детерминировало джайнскую интерпретацию освобождения-*мокши* как достижения всеведения – *кевала-джняна* (*kevala-jñāna*). О смысле «всеведения» дает представление другое произведение Кундакунды, «Нияма-сара» («Суть [учения] о воздержании»), где об освобожденном индивиде сказано: «…всеведущий господин знает и видит все», в том числе душу (*атман*) (НиС 158), а также о том, что освободившаяся душа (*сиддха*) «неразрушима, сверхчувственна…вечна, устойчива, независима» (НиС 177)[7]. То есть «всеведение» ни что иное как «всев*и*дение», недоступное для обычного сансарного существа с его материальным телом, которое ограничивает собственную природу души. Зато у освободившейся души знание и в*и*дение существуют одновременно (НиС 159). Это значит, что, в отличие от веданты, концептуализированное знание не исчезает с появлением сверхчувственного и сверхсознательного в*и*дения.

В эпистемологии (*праманаваде*) джайнов *кевала-джняна* относится к непосредственному знанию (*пратьякша, pratyakṣa*) – знанию, полученному душой без участия воспринимающих способностей и дискурсивного мышления. К этому же виду знания относятся два другие: ясновидение (*авадхи, avadhi*) и телепатия (*манах-парьяя, manaḥparyāya*). Непосредственному знанию противопоставляют другой тип знания – *парокша, parokṣa,* знание, опосредованное инструментами познания – *праманами* (*pramāṇa*). Только находясь в теле, душа способна получать опосредованное знание чувственно-логического характера, потому что вместе с телом она получает инструменты познания (*праманы*), которые можно назвать также способностями совершать когнитивные акты – в первую очередь, акты чувственного восприятия (*пратьякша*), благодаря телесным воспринимающим способностям (*индриям*), и акты логического вывода (*анумана, anumāna*). И только воплощенная душа нуждается в знаниях для движения к освобождению (*мокша*), поскольку в качестве духовной субстанции она по

природе свободна и обладает правильными знанием, в*и*дением и силой. Познавательная установка возникает у души, реинкарнировавшей в новое тело под воздействием ее связанности (*бандха, bandha*) с иным субстанциальным началом – материей (*пракрити*), и прежде всего кармической материей. Познает душа посредством своего атрибута – сознания (*четана*)[8]. В сочинении Кундакунды отмечено две формы сознания: оно может существовать как чистое сознание, «своего рода пламя без дыма» [Kalghatgi 1961, 36], и как «эмпирическое сознание», возникающее из-за контакта органов чувств с внешними объектами [Ibid.]. Чистое сознание неизменно, вечно и «является своеобразным психическим фоном процесса познания» [Железнова 2005, 84], а в качестве эмпирического сознания оно активно и модифицируется. Его важнейшей модификацией (*паринама, pariṇāma*) называется «направленность сознания» на познаваемое, или «интенциональность» (*упайога, upayoga*). Кундакунда подразделяет направленность сознания на четыре вида: знание (*джняна, jñāna*) и в*и*дение (*даршана, darśana*), и каждое из них – на благое и неблагое (ПВС II. 63). Благие виды знания и в*и*дения способствуют накоплению благой кармы, неблагие – накоплению неблагой. Знание обращено к эмпирическим объектам (ПВС II. 62), среди которых – эмпирические проявления души (эмпирическое сознание, *индрии*, чувственные переживания и привязанности – ПВС II. 83). В*и*дение обращено к самой душе и постигает ее атрибут «чистое сознание», ее свет.

Не менее авторитетный в джайнизме Умасвати (III–IV вв.), различавший две разновидности в*и*дения (правильное и неправильное), определил правильное в*и*дение как *веру* «в категории реальности» (ТАС I. 2). Это говорит нам о том, что, что джайны понимали в*и*дение особым образом: как концептуализированное познание особого вида – своего рода *сакральное переживание* истинности *категориальной* схемы мироздания, предлагаемой джайнскими философами.

Телесная часть когнитивного субъекта в джайнизме представлена пятью материальными телами (*шарира*): грубым (*аударика, audārika*), изменяющимся (*вайкрийика, vaikriyika*), переносящимся (*ахарака, āhāraka*) световым (*тайджаса, taijasa*), и кармическим (*кармана, kārmaṇa*) (ТАС II.36). Два из тел (грубое и кармическое) совпадают с телами когнитивного субъекта в модели веданты; два других (изменяющееся и переносящееся) создаются аскетами посредством достигнутых сверхъестественных способностей; пятое, световое тело – ни что иное как аура вокруг души, вызванная налипшей на нее кармической материей. К получению знаний («вкушению», по выражению Умасвати) имеет отношение только грубое тело, поскольку именно в нем находятся воспринимающие способности (*индрии*) и ум (*манас*). Однако кармическое тело, хотя и «не вкушает» опыт (ТАС II.44), влияет на получаемое знание, поскольку

карма определяет признаки тела нового перерождения души, его позитивные и негативные способности.

Резюмируя модель когнитивного субъекта в рассмотренных текстах джайнов, можно констатировать, что данный субъект, также как в веданте, объединяет два разнородных начала: живое (душу) и неживое (не-душу), соотносимое с четырьмя (у шветамбаров) или пятью (у дигамбаров) субстанциями. Душа в джайнской философии гораздо больше похожа на духовную субстанцию западной философии XVII–XVIII вв. по признаку обладания врожденным категориальным знанием, чем Брахман веданты, не обладающий таким знанием и в нем не нуждающийся. И так же как в модели веданты, телесность играет двоякую роль в достижении не чисто теоретического, но практического идеала познания – мокши: с одной стороны, она препятствует его достижению, затемняя врожденное душе знание, с другой – дает возможность к нему вернуться.

Несубстанциалисты буддисты обозначили поток психической жизни, по сути, духовную сущность человека, словом *виджняна* (*vijñāna*) – сознание Мы можем называть *виджняну* «потоком психической жизни», поскольку в содержание своей категории сознания буддисты включили и ощущения, и восприятия, и эмоции, и мысли, и даже бессознательные психические процессы. Но нам трудно назвать *виджняну* когнитивным субъектом, потому что буддисты предлагают свою модель потока психической жизни как объект, о котором нужно не просто получить знание, но который нужно остановить, который нужно подвергнуть деструкции.

Обращаясь к живому человеку, буддисты не называли его адресатом своего учения, что создает большие трудности для западного читателя их трудов. Эту трудность позволяет преодолеть объяснение А. М. Пятигорского, связавшего в статье «О психологическом содержании учения раннего буддизма» буддийскую риторику с целью буддийских практик. Он очень точно подметил, что все основные понятия буддизма «являются по существу обозначениями того, что *следует считать* существующим или несуществующим» для устранения или культивирования в буддийских практиках [Пятигорский 2018, 222]. Риторика буддийской философии не исключает существования вещного мира и повседневных практик, но изначально оценивает их как «несуществующие», потому что они несовместимы с достижением «высших психических состояний и конечного из них – нирваны» [Там же, 223].

Адепту, ставшему на восьмеричный путь к нирване, буддийские философы объясняют устройство потока его переживаний, разворачивая классификации элементов этого потока, как это делает Васубандху в первом разделе своей «Абхидхармакоши» («Сокровищницы разъяснений Учения») – «Дхатунирдеша» («Учение о классах

элементов»). Все переживания, обусловленные телесностью (*рупа* – вещество, *ведана* – ощущения), в этом потоке *дхарм* даны нераздельно с содержаниями сознательной жизни (*самджня* – представления и восприятия; *самскара* – волевые акты, психические способности и силы, *виджняна* – сознание) [Васубандху 1990, 197 и далее]. И все переживания индивида в физической реальности уже в первой проповеди Будды оцениваются как страдания [Сутта 2008,38]; здесь же определен путь к избавлению от них, включающий знание и в*и*дение. В*и*дение (*бодхи*, однокоренное с ведантистским *бодха*) – по сути, то же интуитивное, эмерджентное постижение высшей истины, которое способствует освобождению, правда, понимаемому в буддизме не только как освобождение от круговорота рождений и смертей, но и как полная успокоенность (*нирвана*) деятельности сознания.

Резюмируя идеи буддийских текстов, из которых мы постарались извлечь ответы на вопрос о структуре когнитивного субъекта, можно заметить, что в качестве такового, а также в качестве адресата учения Будды, он описан в них как поток психической жизни (*сантана*, *saṁāna*), образованный постоянно сменяющимися дискретными элементами (*дхарма*, *dharma*), которые классифицируются с учетом прагматики буддийского учения; он несубстанциален (не существует как неизменная духовная субстанция – пали. *анатта, anātta*); неотличим от субъекта спасения; неотличим от объекта познания, который одновременно является и объектом деструкции, – словом, кардинально отличен от когнитивного субъекта западной философии XVII–XVIII вв. с его атрибутом мышления, объединяющим рассудок и разум.

Заключение

Рассмотренные модели когнитивного субъекта наглядно демонстрируют отсутствие у него высшей познавательной способности, тождественной «разуму» западной философии, а, следовательно, связанного с ним критерия рациональности как гаранта достоверности знания. Автору их отсутствие представляется вовсе не случайным в свете существования в эпистемической культуре Индии ряда факторов (детерминант), препятствующих их появлению. Первым в их числе можно назвать отсутствие единства в представлениях когнитивного субъекта, вытекающее из отсутствия консенсуса по основным мировоззренческим вопросам. Разнообразие учений главных мировоззренческих систем (*даршаны*) было, в свою очередь, детерминировано их формированием в разных этно-культурных традициях (брахманской и нескольких независимых шраманских), между которыми существовали непримиримые расхождения. Их непримиримость подтверждали многовековые дискуссии, историческим итогом

которых стала лишь разработка утонченных методов полемики, позволявших сохранить все многообразие мировоззренческих систем и не препятствовавших разрастанию числа вариаций их идей. Невозможность с помощью мышления прийти к консенсусу делало слабость мышления очевидной для всех, и укрепляло всех в истинности их веры, также как в признании высшей способностью когнитивного субъекта сверхразумной и сверхчувственной интуиции, которая позволяет телесному субъекту «совершить прорыв к свободе» (М. Элиаде) на высший уровень бытия (*парамартха-сат*).

Вторым фактором видится тот факт, что ни в одной из шести ортодоксальных *даршан* при наличии идеи Абсолютного первоначала мира (Атмана / Брахмана) не сложилось идеи божественного Разума в качестве опоры человеческих когнитивных способностей. Репрезентативным примером его отсутствия в статье послужила концепция субъекта в веданте, высшей способностью которого там провозглашается интуитивное постижение (*бодха*) своего тождества с Брахманом. Продуктом постижения становится очищение индивидуальной души от какого-либо концептуального содержания и пребывание в состоянии блаженства (*ананда*). В шраманских системах зарождению идеи абсолютного божественного Разума препятствовало «вынесение за скобки» дискурса по проблеме творения мира и человека каким-либо Абсолютом.

Третьим препятствием появлению концепта разума как высшей способности стало отсутствие возвышения человека над остальными живыми существами по причине его способности познавать и рассуждать. Способность мыслить, рассуждать считалась присущей всем живым существам, поскольку все они были связаны в потоке рождения и смерти процессом реинкарнации и законом кармы.

Примечания

[1] Пять элементов – земля (*притхиви*), вода (*апас*), огонь / свет (*теджас*), ветер (*вайур*), пространство (*кхам*).

[2] В сочинениях адвайта-ведантистов внешние воспринимающие способности (*индрии*) и органы действий (*кармендрии*) не всегда различались, так же как в упанишадах, в текстах вайшешики и санкхьи, поэтому иногда обозначались общим именем «*индрия*». Ум (*манас*) в число 10 *индрий* не включался.

[3] У Шанкары букв. *apañcīkṛta* – не дифференцированные на пять [сфер деятельности органов восприятия]. Здесь имеются в виду *танматры* (*tanmātra*) – «непроявленные объекты» или идеи чувственных качеств – звука, вкуса, запаха, зрительного и тактильного ощущений.

[4] О нем учил один из первых наставников Будды Арада Калама, о нем говорится в текстах сакхьи, например, в «Санкхья-карике» Ишваракришны (карика 22), о нем Шанкара говорит и в других своих произведениях, например, в своем комментарии «Брахмасутра-бхашья». В. К. Шохин отметил, что с Арады Каламы в Индии берет начало тенденция выделения самосознания в отдельную ментальную способность и отделение его от «чистого сознания» [Шохин 2009, 123].

[5] *ṇāṇaṁ appā idi madaṁ vattadi ṇāṇaṁ viṇā ṇappāṇaṁ*. – Рус. перев. Н. А. Железновой.

[6] *appā ṇāṇaṁ pamāṇaṁ ṇāṇaṁ ṇeya pamāṇaṁ..ṇeyaṁ loyāloyaṁ tamhā ṇāṇaṁ du savvagadaṁ*. – Перев. Н. А. Железновой.

[7] Перев. Н. А. Железновой.

[8] Об атрибутивности сознания говорится в «Уттарадхьяяна-сутре», входящей в шветамбарский канон (28.11) – [Железнова 2005, 85], а также в сочинениях Кундакунды «Самая-сара» (54), «Нияма-сара» (46), «Панчастикая-сара» (27) и «Правачана-сара» (II..80).

Сокращения

АБ – «Атмабодха» Шанкары

ПВС – «Правачана-сара» Кундакунды

НиС – «Нияма-сара» Кундакунды

ТАС – «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Атмабодха 1947 – Ātmabodhaḥ – Self-knowledge // An English Tr. of Śaṅkarācharya's Ātmabodha with Sanskrit Text, Notes, Comments, and Introduction by Swāmi Nikhilānanda. Madras: Sri Ramakrishna Math.

Бэкон 1977 – *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // *Бэкон Ф.* Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1977–1978. Т. 1 (Bacon, Francis, *The Proficience and Advancement of Learning, Divine and Human*. Russian Translation).

Васубандху 1990 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 1. Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введение и комментарий, историко-филос. исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого (Bibliotheca Buddhica, XXV). М.: «Наука» (Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, Ch. 1, *Dhātunirdeśa*. Russian Translation).

Гольбах 2020 – *Гольбах П.* Система природы, или О законах мира физического и мира духовного». М.: URSS (Thiry, Paul-Henri, baron d'Holbach, *Système de la Nature ou des Loix du Monde Physique et du Monde Morale*. Russian Translation).

Декарт 1950 – *Декарт Р*. Правила для руководства ума // *Декарт Р*. Избранные произведения. М.: Госуд. Изд-во политич. лит-ры, 1950 (René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*. Russian Translation).

Кундакунда 2005 – *Кундакунда*. Правачана-сара. Нияма-сара // *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005 (Kundakunda, *Pravacana-sāra*, *Niyama-sāra*. Russian Translation). С. 214–236; 252–267.

Пуджьяпада 2015 – *Пуджьяпада*. Сарвартхасиддхи (Комментарий на «Таттвартха-адхигама-сутру» Умасвати / Вступит. статья, перев. с санскрита и прилож. Н.А. Железновой // Памятники письменности Востока. Т. CXLIII. М.: Наука – Восточная литература (Pūjyapāda, *Sarvārthasiddhi*, Commentary on Umasvati's *Tattvārtha-adhigama-sūtra*. Russian Translation).

Сутта 2008 – Сутта [Первого] поворота Колеса Закона // *Андросов В.П*. Буддийская классика Древней Индии. М.: Открытый мир (*Dhamma-cakka-pavattana-sutta*. Russian Translation). С. 34–60.

Шанкара 2000 – *Шанкара*. Атмабодха / Исследование, перев. и примеч. А.Я. Сыркина // Упанишады, 2000. 2-е изд. М.: Издательская фирма «Восточная литература». (Śaṁkara, *Ātmabodha*. Russian Translation) С. 766–780.

Ссылки – References in Russian

Железнова, 2005 – *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005.

Канаева 2018 – *Канаева Н. А*. Индийская традиция рациональности // Философские науки. 2018. № 6. С. 73–82. Doi – 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82.

Канаева 2019 – *Канаева Н. А*. Так ли страшен понятийный европоцентризм? // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 70–87. Doi –10.30727/0235-1188-2019-62-6-70-87.

Касавин 2009 – *Касавин И.Т.* Истина // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». С.323–329.

Пятигорский, 2018 – *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма // *Пятигорский А.М.* Избранные статьи по индологии и буддологии. 1960–1970-е года. М.: Издательский центр РГГУ. С. 201–246.

Радхакришнан 1993 – Адвайта-веданта Шанкары // *Радхакришнан С.* Индийская философия. М.: «Миф», 1993 (*Indian Philosophy* by S. Radhakrishnan. Russian Translation). Т. 1–2. Т. 1. С. 395–596.

Швырёв, 2009 – *Швырёв В.С.* Разум // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». С. 795–797.

References

Ganeri, Jonardon (2006) *Philosophy in Classical India: The proper work of reason*. L. and N. Y.: Taylor & Francis e-Library.

Kalghatgi, Gautam T. (1961) *Some Problems in Jaina Psychology*. Dharwar: Karnatak University.

Kanaeva, Nataliya A. (2018) **“**Indian Tradition of Rationality**”,** *Russian Journal of Philosophical Science*, 2018, No 6, pp. 73–82 (in Russian). DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82.

Kanaeva, Nataliya A. (2019) **“**Is the Conceptual Eurocentrism So Much Frightening?**”** *Russian Journal of Philosophical Science*, 2019, No 6, pp. 70–87 (in Russian). DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-70-87.

Kasavin, Ilya T. (2009) “The Truth”, *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science*, Moscow, “Canon+ “ ROOI “Rehabilitation”, pp.323–329 (in Russian).

Pyatigorsky, Alexander M. (2018) “On the Psychological Content of the Early Buddhism Teachings”, Pyatigorsky, Alexander M. *Selected Articles on Indology and Buddhology*. *1960–1970-th years*, Moscow, Publishing Center of RSUH, pp. 201–246 (in Russian).

Radhakrishnan, Sarvepalli (1993) “Śaṁkara’s Advaita Vedānta”, Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 volumes, Moscow, Myth.

Potter, Karl (1998) “Ātmabodha”, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. III. *Advaita Vedānta up to Śaṁkara and his Pupils*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 323–324.

Shvyrev, Vladimir S. (2009) “The Mind”, *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science*, Moscow, “Canon+ “ ROOI “Rehabilitation”, pp.795–797 (in Russian).

Zheleznova, Natalya A. (2005) *Kundakunda’s Doctrine in the Philosophical and Religious Tradition of Jainism*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

КАНАЕВА Наталия Алексеевна – кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Author’s Information

KANAEVA Natalia A. – CSc (PhD) in Philosophy, Associate Professor, School of Philosophy and Cultural Studies, National Research University “Higher School of Economics” (HSE).